
Yanaconidad oculta en Popayán: Indígenas urbanos ante el modelo multicultural colombiano

Manuel Sevilla*
msevilla@puj.edu.co

Recibido: 31/10/2007

Aprobado evaluador interno: 03/12/2007

Aprobado evaluador externo: 19/12/2007

Resumen

El presente texto tiene dos propósitos. El propósito central es mostrar que el actual mecanismo de avales implementado por el estado colombiano (donde se condiciona el reconocimiento de una comunidad indígena a la presencia de marcadores étnicos observables) refleja una concepción esencialista y estática de la identidad indígena que excluye nociones alternas de identidad étnica, como aquellas basadas en marcadores no observables a primera vista. La argumentación en este sentido se hace a partir de la descripción de algunas prácticas de la vida cotidiana de una comunidad indígena urbana (los Yanaconas de Popayán). Un segundo propósito es evidenciar que el reto actual para los estudiosos de la situación indígena colombiana no es el de establecer cuál es el mejor sistema de avales, si uno basado en marcadores explícitos o en marcadores ocultos, sino el de discutir las relaciones de poder que se han establecido dentro del actual sistema de certificaciones de autenticidad por parte del estado.

Palabras claves

Indígenas urbanos, identidad étnica, multiculturalismo, Yanaconas, Popayán.

Abstract

The purpose of this paper is twofold. Firstly, it argues that the current system by which the Colombian state conditions the recognition of an indigenous community to the existence of a series of overt ethnic markers rests upon an essentialist and static notion of indigenous identity that excludes alternative notions of indigenous identity, such as those based on the existence of hidden features. This point is argued based on the description of two aspects of the daily life of a Colombian urban indigenous community, the Yanaconas of Popayan. The second purpose is to point out that the actual challenge for those interested in studying understanding the current situation of indigenous peoples in Colombia is not to establish which is the best basis for system of certification, a set of overt features or a set of hidden features, but to discuss the power relationships that have developed inside the current system of authenticity certifications from the state.

Keywords

Urban Indians, ethnic identity, multiculturalism, Yanaconas, Popayán.

* Comunicador Social y Periodista (Universidad del Valle), M.A. y PhD en antropología (University of Toronto). Profesor e investigador en el Departamento de Comunicación y Lenguaje de la Pontificia Universidad Javeriana Cali, y profesor catedrático de la Escuela de Música de la Universidad del Valle. El autor agradece la colaboración del Cabildo Yanacona de Popayán para la realización del trabajo de campo (2002-2004) que condujo al presente artículo. Correo electrónico: msevilla@puj.edu.co

En su gran mayoría, las naciones que florecieron en América Latina durante el siglo XIX estuvieron basadas en el “mito del mestizaje”, donde los mestizos (que habían prosperado durante los años anteriores, para gran preocupación de los criollos) emergieron como los “verdaderos” ciudadanos (De la Peña 2005:722). Esto implicó la sumisión de todas las identidades colectivas previas, y en particular de identidades indígenas y negras, en favor de una identidad nacional aun por construir. El análisis de Stutzman (1981) (según Williams 1989) sobre la ideología detrás del nacionalismo ecuatoriano es elocuente al respecto e identifica elementos comunes a la situación regional:

La ideología nacionalista [ecuatoriana] parte de la creencia de que todos tienen sangre mestiza. Supone, a su vez, que todos deberían orientarse a volverse blancos, la más importante de las tres razas (i.e. india, blanca y negra) que constituyen *El Mestizaje* (i.e. la amalgama biogenética/cultural), dado que la sangre y las tradiciones culturales de la raza blanca eran

considerados los cimientos del desarrollo nacional [Williams 1989:432]

En el caso específico de los grupos indígenas, el énfasis oficial en el mestizaje se materializó en políticas de asimilación que alcanzaron su punto más alto durante los años cuarenta y que predominaron en América Latina hasta el final de los setenta (De la Peña 2005; Mallon 1996). Para entonces, y luego de décadas de esfuerzos oficiales, se hizo evidente que la población indígena no se había asimilado a la sociedad mestiza dominante y que tampoco habían mejorado sus condiciones de vida (Gros 2000:100; Roitman-Rosenmann 1996:46).

Para finales de los ochenta y durante los noventa, los estados de la región dieron de forma muy paulatina un giro hacia el multiculturalismo, en medio de circunstancias que se discuten más adelante. Muestra de esta reorientación en las concepciones de estado son las distintas reformas constitucionales y legislativas que fueron implementadas en 14 países de la zona a partir de 1983 y a lo largo de los años venideros (Van Cott 1994:11).¹

Sin embargo, el pretendido respeto por la diversidad cultural (piedra

¹ Argentina (1994); Bolivia (1994); Brasil (1988); Colombia (1991); Costa Rica (1977); Ecuador (1983 y 1998); Guatemala (1985); Nicaragua (1986); Panamá (1972 y 1983); Paraguay (1992); Perú (1993); y México (1992). Chile modificó su Ley Indígena en 1993 (Assies 1999:21).

angular del multiculturalismo) se ha materializado en el caso colombiano en un discurso oficial y en políticas implementadas a lo largo de las últimas dos décadas que, paradójicamente, han generado un escenario de tensiones políticas que pone en desventaja a un importante grupo—aunque bastante desconocido—del debate multicultural nacional: las comunidades indígenas urbanas.

El presente texto tiene dos propósitos. El propósito central es mostrar que el actual mecanismo de avales implementado por el estado colombiano (donde se condiciona el reconocimiento de una comunidad indígena a la presencia de marcadores étnicos observables) refleja una concepción esencialista y estática de la identidad indígena que excluye nociones alternas de identidad étnica, como aquellas basadas en marcadores no observables a primera vista. La argumentación en este sentido se hace a partir de la descripción de algunas prácticas de la vida cotidiana de una comunidad indígena urbana (los Yanaconas de Popayán). Un segundo propósito es evidenciar que el reto actual para los estudiosos de la situación indígena colombiana no es el de establecer cuál es el mejor sistema de avales, si uno basado en marcadores explícitos o en marcadores ocultos, sino el de discutir las relaciones de poder que se han establecido dentro del actual sistema de certificaciones de autenticidad por

parte del estado. Y en este campo debe tenerse en cuenta que, al hacerle el juego a la posición estatal, algunas organizaciones indígenas de base rural han contribuido a la exclusión de las comunidades indígenas urbanas.

La primera sección revisa algunos de los factores que condujeron a la adopción de un modelo multicultural en Colombia. La segunda muestra las dificultades que ese modelo, en su forma actual, plantea para las comunidades indígenas urbanas. La siguiente sección presenta dos rasgos ocultos de identidad Yanacona (la noción de trabajo solidario y propiedad colectiva, y el respeto por la autoridad indígena), caracterizados a partir de un trabajo de campo de dos años en la ciudad de Popayán (2002-2004). El artículo concluye con algunos comentarios acerca de los retos que implica el análisis de la actual situación indígena en el país.

El giro multicultural colombiano: Circunstancias y retos

En Colombia la adopción de un modelo multicultural de estado se dio en medio de particulares circunstancias a nivel internacional y nacional, de las cuales revisaremos tres: (a) la creciente importancia de movimientos transnacionales en favor de los derechos fundamentales de sectores sociales de todo tipo, cuyas ideologías y discursos fueron acogidos por grupos y movimientos indígenas

locales; (b) presión por parte de organismos financieros internacionales para implementar medidas neoliberales que garantizaran –al menos en teoría- estabilidad financiera y eficiencia en los procesos administrativos; y (c) búsqueda por parte del estado de formas alternativas de ejercer control sobre vastos territorios nacionales con problemas de gobernabilidad.

Con respecto al primer factor, a partir de los años ochenta es posible apreciar la proliferación, de una serie de movimientos transnacionales en representación de distintos sectores (grupos de mujeres, homosexuales, movimientos ambientalistas, asociaciones étnicas) que reclamaban su reconocimiento como actores sociales y que presionaban por cambios en las agendas nacionales que garantizaran el respeto de sus derechos ciudadanos (Cerulo 1997; Jackson y Warren 2005:551). Este panorama era muy favorable para los intereses de muchos grupos indígenas colombianos que desde los años setenta, y especialmente en el Cauca, venían reclamando mejores condiciones de vida y el cumplimiento de las obligaciones estatales postergadas por tanto tiempo; poniéndose a tono con el momento histórico, los líderes indígenas empezaron a plantear sus reclamos empleando términos muy similares a los del discurso predominante de respeto a la diversidad cultural. Cabe

anotar que, en gran medida, esto fue posible gracias a la disponibilidad de recursos de comunicación novedosos para la época (video casero e Internet, por ejemplo) que facilitaron su articulación con organizaciones no gubernamentales y con grupos indígenas de otros países (Spitulnik 1993). Según Wade (2006:69), esta presión de distintos actores coincidió con un interés por parte de las élites políticas en “presentar una cara más democrática en el escenario internacional, respetuoso de los derechos humanos en formas que cada vez son más vigiladas por las principales entidades de financiamiento”.

Esto se relaciona con el segundo factor mencionado que, aunque refleja una posible intención de las élites políticas colombianas de lograr un estado más eficiente y respetuoso de las diferencias culturales, responde a una motivación mucho más pragmática: cumplir con las exigencias de organismos monetarios internacionales. A partir de la recesión económica de los años ochenta y noventa, Colombia –al igual que muchos estados de la región- empezó a restringir los regímenes de ciudadanía corporativa que había adoptado y promovido por décadas, donde peticiones y beneficios sociales eran negociados y administrados a través de federaciones estructuradas que mediaban entre el individuo y el estado (e.g. cooperativas campesinas).

Ante la crisis de este modelo, entidades como el Fondo Monetario Internacional y el Banco Mundial presionaron para la implementación de reformas orientadas a “promover la democratización, la liberalización económica, y la descentralización” (Jackson y Warren 2005:552).

Con la adopción del discurso neoliberal, [los estados] empezaron a promover la autonomía y la responsabilidad individual, un programa basado en otorgar derechos políticos y civiles al individuo (pero no necesariamente a los colectivos), lo que en últimas debilitaba a las organizaciones corporativas y promovía el retiro paulatino del estado [Yashar 1999:85-86]

Las reformas neoliberales en el caso colombiano incluyeron la supresión de subsidios y la apertura de los mercados internos a la inversión extranjera y al libre comercio. De la mano de los cambios económicos vinieron una serie de políticas orientadas a lograr un ajuste social a partir de una mayor participación ciudadana.²

Aunque los cambios económicos

terminaron siendo desastrosos para muchos sectores de la sociedad, hubo algunos reajustes, derivados de la presión por reconfigurar la dinámica centralista del estado, que eventualmente fueron utilizados por muchos grupos indígenas para su propio beneficio (Yashar 1999; Rappaport y Dover 1996). Algunos ejemplos concretos son la elección popular de alcaldes, que inició en los años ochenta, y la creación de entidades autónomas político-territoriales basadas en asociación étnica, consignada en la reformada Constitución de 1991. Al respecto Van Cott muestra cómo la nueva Constitución les dio a los resguardos indígenas (por definición, áreas rurales) el derecho a “recibir transferencias anuales de recursos provenientes del gobierno nacional que [a principios del nuevo siglo] llegan a cifras aproximadas de US\$61,000 por resguardo” (2000b:47). Aunque estas concesiones (excepcionales en la región latinoamericana) pueden interpretarse como otra consecuencia del clima favorable a los movimientos indígenas descrito en párrafos anteriores, existe una interpretación alterna que las relaciona con intereses geopolíticos del gobierno central, y que conduce a un tercer factor para el giro multicultural.

² Esta participación en cabeza de la llamada “sociedad civil” terminó por llenar los vacíos dejados por las desaparecidas entidades de asistencia social (Jackson y Warren 2005:552; Yashar 1998).

El gobierno colombiano ha tenido de hace tiempo grandes dificultades para ejercer control sobre ciertas áreas de su territorio. Durante las últimas décadas esta situación favoreció iniciativas de “colonización espontánea” (Gros 1997:44) que, unidas a las decrecientes condiciones de vida de distintos sectores de la población, condujeron a la proliferación de actividades ilícitas. Como es bien sabido, grupos armados de todo cuño, traficantes de drogas y las variadas combinaciones de ambos sectores han sacado gran provecho de esta situación. Dentro de este panorama la adopción de un modelo multicultural puede leerse como otra estrategia por parte del estado colombiano para recuperar algo de control sobre estos territorios que han permanecido sin mayor presencia de autoridades ni supervisión durante largos años.

Son varias las ventajas de ceder control territorial a las comunidades indígenas. Por una parte, el estado encuentra un interlocutor organizado e institucionalizado (i.e. los resguardos indígenas con su compleja estructura de autoridades tradicionales), dispuesto a asumir la

responsabilidad del control de extensas áreas del territorio nacional donde la presencia estatal ha sido muy débil.³ Desde esta perspectiva los nuevos acuerdos evocan los *Convenios de Misiones* vigentes durante buena parte del siglo XX, mediante los cuales distintas comunidades de misioneros recibieron el encargo oficial de hacer presencia en estos mismos territorios, al tiempo que emprendían polémicas campañas de evangelización entre los grupos indígenas (Gros 1997:44-45).⁴

De otro lado, la cesión parcial del control territorial y la entrega de transferencias en efectivo (todo bajo estrictas condiciones) son medidas de alto impacto en la opinión que permiten al estado mostrar ante los ciudadanos pruebas de su interés en atender a los sectores menos favorecidos, así otros problemas permanezcan sin solución (Van Cott 2000b). También otorga al estado argumentos para contrarrestar reclamos más radicales, como los que puedan plantear asociaciones de indígenas urbanos u otras comunidades indígenas con poca visibilidad o capacidad de gestión política a nivel del alto gobierno, que

³ Es necesario anotar que las políticas multiculturales del estado colombiano para el manejo de tierras no han estado restringidas al caso de las comunidades indígenas, como se evidencia en la Ley 70 de 1993 que reglamenta el caso de las comunidades negras. También cabe aclarar que no todas las comunidades indígenas del país han participado de igual forma en las mencionadas negociaciones con el estado para la administración de territorios.

⁴ Para descripciones y lecturas críticas de estos convenios ver Jimeno 1985:39; Friedemann 1975:22; Bonilla 1969; y Bonfil-Batalla 1981:15.

no reciben iguales beneficios.

Finalmente, la política de dejar grandes zonas bajo el control de comunidades indígenas también tiene alto impacto ante la audiencia internacional donde hay una creciente preocupación por los temas del medio ambiente, pues muchos de los territorios indígenas están dentro de regiones con gran importancia ecológica. Esto es relevante en el caso de algunas comunidades Yanaconas del área rural, quienes se han declarado a sí mismas “guardianes de la tierra” para la región del Macizo Colombiano.⁵

Con estos y otros factores, el giro multicultural se dio en el país y el tema de participación política de los grupos étnicos se constituyó en un punto central de las reformas (Van Cott 2002:45; Burt y Mauceri 2004:3; Assies 1999). Sobre este nuevo panorama Rappaport y Dover (1996:22) sostienen que:

La Constitución de 1991 confiere a las minorías étnicas colombianas un derecho sin precedentes para definirse a sí mismos como pueblos autónomos por medio de la creación de nuevos instrumentos legales. La nueva Carta no

sólo cede a los pueblos indígenas la facultad de administrar sus propias tierras, sino que proclama su derecho a ser diferentes dentro de una nación multicultural.

Sin embargo, a pesar de “la revolución simbólica” operada por la nueva Carta (Gros 2005:117) y del ambiente favorable a la expresión y al reconocimiento de la diversidad cultural, llevar a la práctica ese “derecho a ser diferentes” ha sido un proceso muy difícil para un gran número de comunidades indígenas, y en particular para aquellas que están radicadas en las ciudades del país. Dentro de sus muchas dificultades, las comunidades indígenas urbanas enfrentan dos grandes obstáculos que son resultado de la forma como el estado colombiano ha implementado el modelo multicultural en las últimas dos décadas.

La primera dificultad tiene que ver con el hecho de que la asignación de auxilios oficiales tiene como requisito el reconocimiento como comunidad indígena por parte del estado, y este reconocimiento es asociado con la existencia de marcadores observables de diversidad cultural (e.g. atuendos,

⁵ Esta declaración se encuentra en varios documentos oficiales del Cabildo Mayor Yanacona como el texto *Reconstruyendo la Casa Yanacona* (CMY 2000). Esta pendiente un estudio a fondo del uso de la retórica ambientalista por parte de líderes Yanaconas rurales como recurso dentro de la política municipal en la región del Macizo; este estudio podría seguir los derroteros propuestos por Astrid Ulloa (2005), quien hace un interesante rastreo de la figura del “nativo ecológico” dentro de la política ambiental colombiana.

rituales, formas alternas de subsistencia, territorio, lenguas, etc.). Dado que la mayoría de indígenas urbanos no exhiben estos rasgos en su vida cotidiana (debido en gran medida a su condición citadina), la consecuencia directa es que su condición de indígenas es puesta en duda por los organismos oficiales.

La segunda dificultad es que, como resultado de este sistema de avales donde se privilegia una concepción esencialista y estática de la identidad indígena, las comunidades urbanas terminan enfrentadas con sus contrapartes rurales en un debate en torno a si aquellas son lo suficientemente indígenas como para acceder a los recursos del estado.

La situación actual de un grupo de indígenas urbanos, los Yanaconas de Popayán, y sus problemáticas relaciones con distintos actores del escenario político regional y nacional permiten observar claramente ambos aspectos.

Los yanaconas de popayán ante el modelo multicultural

Los indígenas Yanaconas son originarios del Macizo Colombiano, región escarpada entre los departamentos de Cauca y Nariño, al sur del país. A principios de los años cincuenta algunos individuos –y luego pequeños grupos familiares- iniciaron

un proceso de migración y asentamiento en Popayán, capital del Cauca; en la actualidad superan los 1,100 individuos y están agrupados en cerca de 300 núcleos familiares distribuidos en distintas áreas de la ciudad (CYP 2003). Desde 1990 comenzaron a organizarse como comunidad indígena en la ciudad, y en 1997 formaron el Cabildo Yanacona de Popayán, CYP. Sin embargo, a pesar de verse a sí mismos como miembros del pueblo Yanacona y de mantener vínculos estrechos con territorios y comunidades ancestrales en el Macizo, los integrantes del CYP han enfrentado múltiples obstáculos para recibir el reconocimiento como comunidad indígena urbana por parte de las organizaciones indígenas del departamento y por parte del gobierno nacional. El Cabildo Mayor Yanacona, CMY (máxima autoridad del pueblo Yanacona) y el Consejo Regional Indígena del Cauca, CRIC (importante entidad a nivel departamental) sólo otorgaron su aval en 1999, dos años después de la fundación del CYP. A nivel nacional las cosas no han sido mejores: para noviembre de 2007 el CYP no había recibido el reconocimiento como comunidad indígena urbana por parte de la Dirección de Asuntos Indígenas del Ministerio del Interior, DAI.⁶

Un estudio anterior (Sevilla 2007b)

⁶ En la actualidad, el nombre de esta entidad ha cambiado a Subdirección de Asuntos Indígenas, y está adscrita a la Dirección de Etnias, Ministerio del Interior. Sin embargo, a lo largo del texto se empleará el nombre anterior (o la sigla equivalente DAI), para ser consistente con la denominación que aparece en la mayor parte de la correspondencia del Cabildo Yanacona de Popayán y que fue una de las principales fuentes para el presente artículo.

explica las dificultades de los Yanaconas de Popayán para obtener el reconocimiento. Por una parte, la renuencia de organizaciones indígenas departamentales como el CMY y el CRIC se debe a que, al igual que los órganos estatales, estas también privilegian una concepción reificada de la identidad indígena, con un marcado énfasis en los rasgos considerados como tradicionales (o, por lo menos, establecidos como tal en distintos documentos oficiales indígenas). Documentos y testimonios de líderes Yanaconas rurales (que son mayoría en la dirección del CMY) también revelan la existencia de un continuo de la identidad indígena, con altos y bajos niveles de “indigenidad” en cada uno de sus extremos. Los altos niveles están asociados a la presencia de rasgos de identidad observables e inspirados en una noción idealizada de la vida rural (e.g. atuendos en lana de oveja, alimentación a base de maíz, actividades agrícolas con herramientas de madera); los bajos niveles se caracterizan por la ausencia de estos rasgos y generalmente se explican como el resultado de la exposición a la vida urbana.

En cuanto a la posición estatal, una comunicación personal de la Dirección de Etnias dice que el procedimiento para el reconocimiento incluye, por una parte, una serie de

documentos suministrados por la comunidad aspirante (solicitud formal, censo actualizado, reglamento interno y otros antecedentes); además de esto, la comunidad debe contar con un estudio etnológico -financiado por la Dirección de Etnias- que respalde su solicitud.⁷ Esto va acorde con una reglamentación establecida hace más de una década (Decreto 2164 de 1995) según la cual es responsabilidad del Ministerio del Interior verificar la autenticidad de la solicitud de reconocimiento por parte de una comunidad indígena:

En caso de duda sobre el carácter y la pertenencia a un pueblo indígena de una colectividad, el INCORA deberá solicitar al Ministerio del Interior la realización de estudios etnológicos con el propósito de determinar si constituye una comunidad o parcialidad indígena, para efecto del cumplimiento de los fines del Capítulo XIV de la Ley 160 de 1994 [Gómez-Vargas 2002:483-485]

La comunicación no incluyó mayores detalles acerca de la metodología, los criterios o los

⁷ Comunicación personal de funcionario de la Dirección de Etnias, Subdirección de Asuntos Indígenas, Ministerio del Interior, febrero 20 de 2007

términos del estudio, pero fue explícita en cuanto a que éste sólo puede ser comisionado por la Dirección y que hay una larga lista de aspirantes a ser reconocidos como comunidad indígena urbana. Para noviembre de 2007 no existía un protocolo establecido al respecto.

En resumen, los indígenas urbanos son problemáticos para el modelo multicultural que se ha implementado en el país y que vincula distintos actores, estatales e indígenas, pues no se ajustan a los esquemas rígidos y esencialistas que prevalecen en las actuales políticas. Al menos en el caso de los Yanaconas de Popayán, las dos dificultades arriba planteadas están lejos de ser superadas: primero, la priorización de rasgos observables, generalmente inspirados en una idealización de la vida rural, termina por excluirllos y por cuestionar su legitimidad como indígenas. Vale anotar que organizaciones como el CMY y el CRIC tienen responsabilidad parcial en esta situación.

Segundo, al privilegiar ciertas formas de expresión de identidad indígena (las observables), las políticas actuales mandan el mensaje de que hay indígenas “más legítimos que otros” y esto termina generando tensiones entre las comunidades

rurales y urbanas.⁸

Como un aporte al necesario debate acerca de la situación de las comunidades indígenas urbanas, la sección siguiente describe algunos aspectos de la vida de los Yanaconas en Popayán. Con esto se busca mostrar cómo un grupo de indígenas que no cabe dentro de los estándares establecidos por el estado, mantiene prácticas que ellos mismos definen, aunque de forma no explícita, como rasgos de su condición indígena.

Rasgo oculto 1: Trabajo solidario y propiedad colectiva

Al hablar acerca de cómo manifiestan su identidad indígena en el contexto urbano, los Yanaconas de la ciudad de Popayán mencionan distintos rasgos culturales que afloran en contextos diversos: nombres étnicos, alimentos tradicionales, prácticas agrícolas urbanas, elaboraciones artísticas, uso de formas lingüísticas quechuas, e indumentaria “tradicional”, entre otros. Estos elementos corresponden a lo que Ortner (1973) llama *summarising symbols*, símbolos explícitos y observables que sintetizan un sentimiento de pertenencia, sea esta étnica, regional o de otro tipo.⁹

Sin embargo, existen rasgos que,

⁸Al respecto consultar Sevilla 2007b, donde se presenta de forma detallada el accidentado camino que aun recorre el Cabildo Yanacóna de Popayán para obtener el reconocimiento estatal como comunidad indígena urbana, y donde algunos de los principales cuestionamientos han venido de comunidades Yanaconas rurales.

⁹ Una discusión sobre la relevancia de los *summarising symbols* para la consolidación de una identidad regional a partir de elementos musicales puede verse en Sevilla 2007a.

aunque no son explícitos, afloraron en las entrevistas y en charlas cotidianas durante el curso de este estudio como características de la identidad Yanacona en Popayán.¹⁰ Dos de estos rasgos son (a) el alto valor otorgado al trabajo solidario y la propiedad colectiva, y (b) el respeto por las autoridades indígenas manifestadas en la figura del gobernador del cabildo y la asamblea.

El primero de estos rasgos común a la mayoría de miembros del CYP (conocidos como “cabildantes”) es una arraigada noción de solidaridad que se expresa en la frase habitual de “aquí todos nos damos la mano”. Esta noción combina dos ideas recurrentes: que existen intereses de la comunidad, y que estos están por encima de muchos intereses individuales; por lo tanto no sólo es muy apreciado sino que se espera que los cabildantes trabajen en bien del beneficio comunitario.

Aunque sin duda hay muchos contextos donde puede apreciarse la solidaridad Yanacona en Popayán, hay dos esferas donde este rasgo es muy evidente: al alto nivel de compromiso y disposición para el trabajo colectivo sin ninguna expectativa de

compensación directa (e.g. las mingas), y el alto respeto por la propiedad colectiva (e.g. la compra de un lote comunitario y las jornadas de trabajo semanal que allí se llevan a cabo).

Múltiples formas de minga: trabajo solidario

Una minga es una sesión de trabajo colectivo que involucra a un número variable de participantes. En las áreas rurales del Macizo, los miembros de los resguardos Yanaconas se reúnen ocasionalmente para trabajar en distintas tareas como la preparación del lote de algún cabildante para el cultivo o la limpieza de un camino comunal. La participación en una minga no se hace bajo la expectativa de una retribución directa en términos monetarios, sino bajo la lógica de reciprocidad comunitaria: hoy colaboro en el trabajo de la comunidad, mañana la comunidad me ayuda en mi trabajo.¹¹

Las condiciones de la vida urbana hacen que tanto los objetivos como la forma de las mingas tengan que modificarse, en particular debido al hecho de que los Yanaconas de Popayán no viven en un territorio

¹⁰ Ortner los llama *elaborating symbols*, y se entienden como elemento constitutivo de condiciones sociales, como componentes de la realidad mental, como “guías para organizar del mundo” (Ortner 1973:1340)

¹¹ Zambrano (1996:145.146) hace una descripción de la lógica detrás de las mingas en las comunidades Yanaconas de las áreas rurales. Conviene aclarar que estas prácticas no son exclusivas del pueblo Yanacona, sino que son una costumbre bastante extendida entre muchos grupos indígenas de Colombia y de la región andina. No es coincidencia, por tanto, que la frase de campaña de Floro Tunubalá (el líder Guambiano que fue elegido gobernador del departamento del Cauca en 2001) fuera: “Todos en minga por el Cauca”. En la actualidad el uso del término se ha extendido a prácticas similares en contextos no indígenas.

común. Así, la mayoría de mingas urbanas giran en torno a actividades que van desde tareas administrativas de oficina hasta montaje de festivales (en contraste con las mingas rurales que giran en torno a trabajos de mantenimiento y construcción de caminos, acueductos, etc.). En cuanto a la organización, se trata de tareas individuales o pequeños grupos bajo la orientación de un líder encargado por la comunidad (lo que reemplaza los grandes grupos que son habituales en las zonas rurales). Existen al menos cinco instancias donde puede observarse trabajo solidario entre los Yanaconas de Popayán: recolección de fondos, organización de asambleas y elecciones, participación en la junta directiva, participación en comités y comisiones, y tareas agrícolas y de construcción la sede del Cabildo en el barrio Calicanto.

Recolección de fondos

Debido a la falta del reconocimiento como comunidad indígena urbana por parte del estado, el CYP no recibe transferencias en efectivo. Por lo tanto, los cabildantes deben buscar distintas formas de obtener fondos para garantizar el funcionamiento de la organización. Una forma de autofinanciación que ha demostrado ser efectiva son los festivales, que consisten principalmente en actividades mensuales o quincenales donde se ofrece comida tradicional y, en

ocasiones, alcohol y música de baile. Por lo general los participantes son los mismos cabildantes, aunque está abierto a la población del barrio o del sector donde se lleve a cabo. Algunos ejemplos son la venta de refrigerios en las reuniones mensuales, los almuerzos comunales en la sede del Cabildo en Calicanto, y –menos frecuentes– las fiestas en discotecas y estaderos de la ciudad. Otra forma de recolección de fondos son las rifas, aunque estas son mucho menos frecuentes. La organización y la administración de todas estas actividades generalmente se asignan a uno de los comités que se establecen al principio del año (estos se discuten más adelante). Las ganancias se reparten proporcionalmente entre los organizadores y el Cabildo, y en todos los casos se invierten en iniciativas comunitarias.

En términos de división sexual del trabajo, las mujeres por lo general se hacen cargo de la preparación de los alimentos para la venta, mientras que los hombres atienden las mesas, manejan los clientes y venden el licor. El dinero, que se maneja en forma de cupones, es administrado por hombres y mujeres sin distingo.

Organización de asambleas y elecciones

Las asambleas generales son un evento mensual que reúne un promedio de doscientas personas, incluyendo niños. Las tareas en este

caso van desde el acondicionamiento del lugar hasta la provisión de refrigerios. La elección anual de gobernador del Cabildo y su junta directiva es, como puede suponerse, uno de los principales eventos para la organización. Se celebra durante los primeros días de diciembre y llega a congregarse más de seiscientos cabildantes. En este caso, además del aseo previo y posterior del recinto, los organizadores deben hacerse cargo de la preparación de un almuerzo colectivo.

Estos eventos no son responsabilidad de ninguno de los comités sino de comisiones *ad hoc* conformadas por voluntarios, generalmente bajo la orientación de uno de los miembros de la junta directiva. Hombres y mujeres participan por igual, aunque los primeros suelen hacerse cargo de las tareas físicas (traslado de mobiliario y de leña para el fogón, instalación de mesas), y las segundas de la preparación de la comida y las labores de limpieza.

Participación en la junta directiva

A pesar de que trae consigo prestigio y un relativo nivel de influencia, la participación en la junta directiva del Cabildo también puede considerarse una forma de trabajo solidario que implica una gran dedicación de tiempo y de fondos personales. Dado que aquí tampoco hay ningún tipo de compensación económica, los directivos del CYP

deben emplearse en trabajos paralelos para garantizar el sostenimiento de sus familias. Esto contrasta con lo que ocurre en escenarios políticos (indígenas y no indígenas) donde se asignan recursos para cubrir los gastos personales de muchos líderes a cambio de su dedicación a los asuntos de la colectividad,

Las tareas en la junta incluyen visitas diarias a la sede del Cabildo, reuniones semanales, manejo de correspondencia interna y externa (e.g. con la Alcaldía Municipal y la DAI), coordinación del trabajo de los comités, y asistencia a los cabildantes en sus distintas necesidades (que van desde asuntos de salud hasta disputas intrafamiliares).

En cuanto a división sexual del trabajo, mujeres y hombres asumen por igual estas responsabilidades y, aunque hasta 2003 no había habido ninguna mujer elegida como gobernadora, todas las demás posiciones de la Junta habían sido ocupadas por ambos sin restricción o preferencia alguna.

Participación en comités y comisiones

Existen ocho comités donde los cabildantes trabajan colectivamente en distintas áreas de la vida comunitaria: Educación, Trabajo, Deportes y Recreación, Tercera Edad, Salud, Plantas, Cultura y Resolución de Conflictos. Al igual que el trabajo en la junta directiva, la actividad en los comités es concebida como una responsabilidad adicional y los

participantes deben ingeniarse la manera de integrarla con sus labores habituales que sí generan ingresos.

En su mayoría, los comités son coordinados por mujeres, seguidas en importancia por los cabildantes más jóvenes que también sobresalen en este campo. Además de las tareas específicas de cada comité, existen comisiones *ad hoc* que son encargadas de tareas consideradas de gran relevancia para el Cabildo y que por lo general consiste en asesorar y acompañar a profesionales no indígenas que desempeñan labores en coordinación con la organización. Ejemplo de esto fueron las comisiones, en su mayoría integradas por jóvenes, que colaboraron con la práctica profesional de una estudiante de fisioterapia que prestó sus servicios en la sede de Calicanto en 2003, y con la aplicación de cerca de trescientas encuestas en el curso de una investigación antropológica sobre la conformación del Cabildo (Sevilla 2006). En ninguno de los casos los cabildantes comisionados aceptaron ningún tipo de retribución económica.

Tareas en Calicanto

Las distintas tareas adelantadas por los Yanaconas de Popayán en la sede del Cabildo en Calicanto guardan mucha similitud con las mingas rurales. Dada su importancia, además del hecho de que representa una segunda área donde puede apreciarse la noción de propiedad colectiva, esta quinta forma de minga urbana se

describirá en la sección siguiente.

La sede en Calicanto: noción de propiedad colectiva

La casa-lote que alberga la sede del CYP sintetiza las experiencias de trabajo comunal y propiedad colectiva. Uno de las principales dificultades para consolidar una organización Yanacona en Popayán (cuyos primeros intentos datan de principios de los noventa) fue la falta de un espacio propio para celebrar reuniones. Esto explica el gran entusiasmo que generó entre los cabildantes la compra en el año 2000 de un lote de cerca de novecientos metros cuadrados en el barrio de Calicanto, situado a unos 20 minutos a pie del parque central de la ciudad. Aunque está categorizado como barrio urbano y cuenta con servicios públicos (transporte permanente, vía de acceso pavimentada, acueducto, electricidad y teléfono), Calicanto mantiene cierta condición rural. Existen aun muchas casas viejas, construidas en su mayoría con adobe y bahareque, y levantadas en lotes que conservan pequeños patios donde se cultivan productos de pancoger. Es habitual también la crianza de animales a pequeña escala, principalmente de pollos, gallinas y curíes.

Desde el principio *El Lote* -como se le conocía en 2003- tuvo dos propósitos: albergar la oficina del CYP y ser un espacio para la agricultura comunitaria. Con respecto a lo primero, la casa original (que

estaba bastante deteriorada) ha sido reformada y hoy consta de oficinas para el gobernador y otros miembros de la Junta, un salón donde se dictan clases a niños del Cabildo, espacios para almacenamiento de muebles y materiales de construcción, baterías sanitarias, cocina, y un salón de reuniones para más de cien personas. La mayoría de los materiales empleados en la primera restauración (ladrillos, cemento, arena, etc.) fueron donados por los cabildantes, que también participaron activamente en las labores de albañilería relacionadas. Hoy en día ya se habla con orgullo de *La Sede*.

El segundo objetivo también se ha cumplido. Un promedio de 15 personas, entre miembros del Comité de Plantas y voluntarios de la comunidad, visitan el lote cada sábado en la mañana para trabajar en los cultivos. La jornada termina con un almuerzo comunal.

Los debates en relación con la actividad en El Lote ponen de presente la relevancia del concepto de propiedad colectiva para esta comunidad. Una revisión de las actas del Comité de Plantas entre 2002 y 2003 muestra que en más del 50% de las reuniones se discutieron aspectos como la forma de distribución de las cosechas y la destinación de las posibles ganancias, siendo ambos temas polémicos.

Con respecto a la distribución, los registros de producción de plantas en

Calicanto muestran que hay dos tipos de cultivos: los que se consumen directamente y los que se venden. En la primera categoría encontramos especies con muy bajos niveles de rendimiento agrícola (maíz, zanahoria, remolacha y lechuga), que son consumidas en los almuerzos de los sábados y, de haber excedentes, en celebraciones de todo el Cabildo. En la segunda categoría están otras especies de mayor rendimiento (frijol, repollo y cilantro), que son vendidas regularmente a los propios cabildantes y, en ocasiones, a los vecinos.

Esta forma de distribución fue decidida por consenso en una asamblea general del Cabildo y se acordó que los productos se venderían a los cabildantes a precios módicos y siempre por debajo de los del mercado, mientras que los demás compradores pagarían los precios regulares de una plaza de mercado. Sin embargo, en seis ocasiones a lo largo de dos años (2002-2003) se optó por regalar la producción de la segunda categoría, como en marzo de 2003 cuando hubo un retraso en la recolección de los repollos y se corría el riesgo de que se pudrieran. Algo similar había ocurrido en febrero del mismo año, cuando las zanahorias y las remolachas resultaron muy pequeñas para la venta.

La destinación de las ganancias también fue decidida de forma colectiva. Los registros de contabilidad muestran que entre los

años 2002 y 2003 hubo un promedio de ingresos trimestrales de \$200.000 (USD 100); si bien no es una cifra significativa desde la perspectiva de producción agrícola, fue suficiente para cubrir los gastos regulares de La Sede como agua, alcantarillado, electricidad, teléfono, semillas, bolsas plásticas para las plantas, y mantenimiento de una motobomba con la que se extrae agua de un pozo que hay en la propiedad. Un tema controversial en este aspecto fue la conveniencia de pagar un pequeño salario a algunos de los miembros del Comité de Plantas que estaban a cargo de tareas dispendiosas como el riego y la limpieza de los cultivos. La idea se descartó rápidamente porque se consideró que iba en contra del “espíritu de la comunidad”. Una iniciativa alterna de recompensarlos con parte de la cosecha tampoco fue aceptada por la misma razón.

Finalmente se acordó que los miembros del Comité y cualquier otra persona que decidiera hacer trabajo agrícola en las mingas de los sábados lo haría de forma voluntaria y que recibiría como estímulo un almuerzo gratis, preparado por lo general con los mismos productos allí cultivados.

Rasgo oculto 2: Reconocimiento de autoridades indígenas

Un segundo rasgo oculto pero muy representativo de identidad Yanacona en Popayán es el reconocimiento de la autoridad indígena, acompañado de una actitud muy extendida de acatamiento de esa autoridad. Un cuestionario aplicado a los jefes de hogar de 212 familias Yanaconas permitió identificar ocho figuras que representan una forma de autoridad indígena para los cabildantes (Tabla 1).¹²

En lo que resta de la sección nos enfocaremos en dos de estas figuras: el gobernador del cabildo y la asamblea general.

Autoridad individual: el gobernador del CYP

El gobernador es la principal autoridad individual en los cabildos Yanaconas rurales y urbanos. Se elige por períodos de un año, con la posibilidad de reelección para un período consecutivo, en un evento que se lleva a cabo en noviembre o diciembre. En el caso de Popayán, los cabildantes votan por una “plancha electoral” integrada por el candidato y un grupo de miembros que lo acompañarán en la junta directiva. Generalmente no se inscriben más de tres planchas para cada elección.

¹² El cuestionario fue aplicado por el investigador principal y fue respondido por el jefe de hogar en cada familia, o por el cónyuge en caso de ausencia del jefe.

Tabla 1. Autoridades indígenas reconocidas por Yanaconas urbanos (2003)

Autoridad mencionada	Número de veces que fue mencionada	%
Cabildo Mayor Yanacona (CMY)	3	1
Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC)	15	7
Asamblea del Cabildo	85	40
Gobernador del Cauca Floro Tunubalá (líder Guambiano)	23	11
“Los mayores” del Cabildo y los jefes de hogar	2	1
Gobernador del Cabildo	73	34
Oficina local de la DAI	2	1
Otros (senadores indígenas en el Congreso Nacional, asociaciones indígenas, etc.)	9	4
Total	212	100

En términos de procedimiento las elecciones rurales y urbanas son muy similares, pero las funciones del gobernador son muy distintas. Los gobernadores rurales tienen a su cargo dos tareas principales: resolver disputas de tierras dentro de cada resguardo, y administrar las transferencias del gobierno nacional y de otras fuentes como ONG y las instituciones internacionales. Esto no ocurre en Popayán porque, como ya se ha dicho, la comunidad no habita un territorio común ni recibe ningún tipo de financiación externa periódica.

En su lugar, los gobernadores del CYP enfocan su trabajo en cuatro áreas. La primera tiene que ver con la organización de actividades que permitan obtener recursos, sea dinero en efectivo o contribuciones en especie. Además de las actividades descritas anteriormente (festivales y

cuotas mensuales), son frecuentes los acuerdos con instituciones locales dispuestas a apoyar los programas de asistencia del Cabildo. A continuación mencionamos algunos:

- Acuerdo con colegios de primaria y secundaria para descuentos en las pensiones de miembros del CYP
- Acuerdo con tiendas y graneros que contribuyen con insumos para el *Programa de Mercado para los Abuelos*, donde se entrega una pequeña remesa mensual a los cabildantes mayores
- Acuerdos para utilizar aulas y salones comunales en eventos grandes (e.g. Escuela Galán I, Normal de Señoritas, Salón Comunal Barrio María Oriente). Esto fue muy frecuente hasta la remodelación y adecuación de la sede en Calicanto (2004).

En todos estos casos, el gobernador se encarga de adelantar los convenios y de garantizar las buenas relaciones con distintos sectores de la ciudad.

Una segunda tarea de los gobernadores en la ciudad es la consejería, actividad que ocupa buena parte de su tiempo. De hecho, dado que no hay mayores recursos materiales a su cargo, el rol de los gobernadores del CYP es más de consejeros que de administradores. Un gobernador es una figura que combina un profundo conocimiento de las tradiciones y formas de pensar indígenas con amplia experiencia en la vida urbana; esto lo convierte en un importante referente para los cabildantes, que acuden a él para resolver una gran variedad de asuntos comunitarios, familiares e incluso personales. El gobernador Eduardo Juspián (2002-2003) describe su papel como consejero:

Como gobernador a uno le toca hacer muchas cosas, hacer de policía y de psicólogo, incluso hasta de cura, con todo respeto claro. La cosa es que a la gente acá en la ciudad le toca muy duro para conseguir lo del diario, entonces a veces las cosas en la casa se ponen difíciles: un marido que no pasa lo de la leche o que se emborracha muy seguido y se vuelve problemático; un hijo que se mete con gente que vende marihuana... mire, una vez hasta

vino un cabildante a comentar conmigo las intimidaciones de su matrimonio, ¿cómo le parece?... Y uno como gobernador tiene que escucharlos porque uno representa la autoridad... Claro, a veces hay cosas que pasan por fuera del Cabildo, con la justicia ordinaria, e incluso en esas veces uno puede ayudar. Una vez un muchacho terminó detenido por la policía porque sospechaban que estaba escondiendo armas para la guerrilla. Esa es una acusación grave, imagínese. El muchacho dijo que él era indígena y me llamaron como la autoridad respectiva. Yo fui y confirmé que él era parte de la comunidad y pedí que le respetaran sus derechos. Toda la gente firmó una petición y ya luego lo soltaron. [Eduardo Juspián, 47 años. Gobernador CYP 2002-2003]

Conviene anotar que esta fuerte injerencia de los gobernadores en asuntos públicos y privados también se encuentra en los cabildos rurales, donde influyen en el desarrollo de políticas públicas y regulaciones sociales; ejemplo de esto es la prohibición de consumir licor en lugares públicos de los resguardos de Guachicono y Rióblanco (Macizo Colombiano).

Una diferencia significativa, sin embargo, es que los rurales tienen la

posibilidad emplear sanciones físicas para respaldar sus decisiones, algo que no ocurre en la ciudad. Para seguir con el ejemplo anterior, si un cabildante en Guachicono infringe la ley y se embriaga en una esquina, es muy posible que tenga que adelantar algunas horas de trabajo comunitario e incluso servir uno o dos días de arresto. En contraste, si un cabildante en Popayán decide ignorar los lineamientos del gobernador, la única medida que puede tomarse en su contra es suspender temporalmente su derecho a intervenir en la asamblea general mensual. Otras medidas extremas como castigo físico (empleado en los resguardos), expulsión o negación de certificados para obtener servicios de salud son consideradas acciones en contra de los derechos del cabildante y, por lo tanto, no se consideran como alternativa.

El respeto de los cabildantes por la figura del gobernador permite incluso su intervención en asuntos muy personales. Un ejemplo de esto ocurrió en 2001, con el caso de una integrante de la junta directiva que sostenía un romance con un cabildante. La esposa del hombre se quejó ante el gobernador, quien llamó a la pareja para aclarar la situación. Un par de semanas después la situación terminó siendo discutida en una asamblea general y al final del año ambos abandonaron la organización. Existe controversia en torno a si la pareja salió del cabildo por decisión

propia o si en la práctica fueron expulsados. Sin embargo, todos los cabildantes consultados coincidieron en que el gobernador tenía derecho a intervenir y que lo había hecho de forma adecuada. A continuación, algunas opiniones al respecto:

Esa fue una situación muy complicada porque yo por un lado me sentía incómodo de meter las narices en la vida privada de dos personas... a nadie le gusta eso, claro. Y por otro lado estaba la presión de la esposa de este señor que estaba muy dolida y muy preocupada, con sus hijos y todo... Nosotros al principio lo que decidimos hacer con la directiva fue hablar con los dos a puerta cerrada, sólo con ellos. Así lo manejamos. Pero usted sabe que las cosas se filtran, todo se sabe, y cuando menos nos dimos cuenta todo el cabildo estaba chismeando sobre eso... Eso sí me dio mucha rabia porque era una cosa privada, pero yo tampoco podía dejar que la gente dijera lo que no era. Entonces allí sí me tocó someterme a lo que la asamblea votara y la asamblea votó que la señora se excusara públicamente por la falta y que el hombre también, que se comprometiera a ser correcto con su familia. Yo reconozco que eso terminó muy feo porque fue más como un espectáculo, la señora lloró y

todo lo demás. Yo personalmente no quería que eso saliera de entre nosotros porque uno como gobernador tiene también que velar por proteger a los cabildantes, pero la asamblea es en últimas la que decide. [Arístides Piamba, 42 años, Gobernador CYP 2001-2002]

Cabildante María Elena Quinayás (mujer, 48 años): Pobrecita esa señora (la que estaba teniendo el romance) porque hubo gente en el cabildo que la quería ver allí porque ella era muy crítica de algunas cosas. Yo creo que hubo un poquito de mala intención en volver eso una cosa tan pública. Pero al fin y al cabo pues uno no puede meterse en los hogares ajenos y ella tomó esa decisión. Pero cómo lloraba y todo...

Manuel Sevilla: Pero, más allá de si estaba o no bien hecho que la señora tuviera la aventura, ¿usted qué opina de que el tema se tratara en la asamblea?

MEQ: Yo opino que ella como miembro de la directiva tenía que dar ejemplo de persona correcta. Y pues no lo dio y esas son las consecuencias...

MS: Luego, ¿a usted le parece correcto que el tema se tratara en público?

MEQ: Pues no de esa manera, no tan así de cruel, pero sí tocaba

en público porque ella era de la directiva y tenía que responder

MS: ¿Y qué opina de que el gobernador se metiera en todo este asunto?

MEQ: Yo opino que bien, que él tiene esa función, pero le faltó un poquito de mano dura para que no se volviera una cosa tan abierta.

MS: ¿Usted aceptaría que el gobernador se metiera en cosas de su casa?

MEQ: Hasta cierto punto. Yo por ejemplo se de personas que le han pedido al gobernador, no al de este año sino a otros, les han pedido que hablen con un hijo que está medio desordenado, o en malos pasos. Y eso a veces sirve. Yo sí estaría de acuerdo en parte. Lo de las cosas del matrimonio si dependiendo. Pero yo no tengo ese problema (risas)

Manuel Sevilla: ¿Qué opina de que el gobernador se metiera en todo el asunto?

Cabildante Alberto Chimunja (hombre, 43 años): Eso es difícil. Yo creo que el gobernador como la autoridad del cabildo tiene que estar pendiente del bienestar, eso no se lo niega. Si llega una señora con hijos, como la esposa del señor ese, si llega y se queja y pide ayuda el gobernador tiene que ayudarla... Pero eso mismo quiere decir que

el gobernador sea muy prudente para manejar las cosas, con tacto, y el gobernador de ese momento, el gobernador Piamba, de pronto se dejó mangonear un poco...

MS: ¿Usted aceptaría que el gobernador se metiera en cosas de su casa?

AC: Yo no daría motivos

En otras palabras, lo más significativo es que, ante la ausencia de medidas físicas que fortalezcan su decisión, la autoridad de los gobernadores indígenas en contextos urbanos radica casi exclusivamente en su estatura moral y ética. Los Yanaconas de Popayán acatan las determinaciones de su gobernador debido a su profunda convicción y sentimiento de pertenencia a la colectividad; desde este punto de vista, la medida de un gobernador urbano de suspender el derecho de un cabildante a intervenir en la asamblea termina siendo tan severa como la de imponer horas de trabajo comunitario o una noche de calabozo en los territorios rurales.

Autoridad colectiva: La asamblea

Entre los Yanaconas de Popayán, la palabra “asamblea” tiene doble significado: es la reunión mensual de los cabildantes en la sede del cabildo, y la entidad social allí representada, con enorme poder decisorio.

La asamblea se reúne una vez al mes, generalmente en la tarde del primer domingo. Como se dijo antes, durante los primeros años del CYP (1997-1998) los encuentros se realizaban en la casa de alguno de los cabildantes; con el tiempo, a medida que más personas se fueron uniendo a la organización y una vez el Cabildo fue instalado oficialmente ante el municipio,¹³ los encuentros se trasladaron a los espacios más grandes facilitados por asociaciones barriales o escuelas. A partir de noviembre de 2003, la asamblea empezó a realizarse en la sede de Calicanto. En su mayoría las reuniones siguen un curso similar, con modificaciones menores ocasionales:

- Registro de asistentes a la entrada
- Instalación de la Asamblea por parte del gobernador, quien saluda a los cabildantes y declara el recinto “territorio indígena”. Esto significa que mientras dure el encuentro, los asistentes deben regirse por las reglas del Cabildo. Esta última medida tenía gran fuerza simbólica en los primeros años cuando se sesionaba en espacios prestados.
- Confirmación del quórum y lectura del programa para la jornada
- Lectura del acta de la reunión anterior y comentarios de los cabildantes al respecto
- Desarrollo de los puntos del día.

¹³ Esta contradicción entre instalación del Cabildo ante el municipio de Popayán y la ausencia de reconocimiento por parte de la DAI se explica en Sevilla 2007b.

En su mayoría se trata de informes breves por parte de la junta directiva y los coordinadores de comités acerca de actividades en curso

- Receso. Es el momento para que los comités vendan refrigerios y la banda de música tradicional (chirimía) interprete algunas piezas
- Votación de iniciativas en discusión
- Espacio para discutir aspectos varios no incluidos en la agenda
- Invitación a la próxima asamblea y clausura

En términos de autoridad, la asamblea es la última instancia para la toma de decisiones en el Cabildo, pues todas las reglas e iniciativas pasan por su evaluación:

La asamblea es lo más importante del cabildo. Nosotros nos habíamos reunido los que estábamos en ASINDUC [organización previa al CYP] y hacíamos encuentros en una casa y en otra, pero uno siente que ya hay cabildo cuando hay asamblea. Cuando se hace el quórum, se llama a lista y la gente participa, allí es que el cabildo está funcionando. [cabildante Rigoberto Tunubalá, hombre, 56 años]

Uno a la asamblea le pone mucha atención porque es la voz de todos nosotros. Siempre hemos tenido buenos gobernadores, incluso el que duró unos poquitos

meses... pero ellos lo que en realidad hacen es buscar ideas y todo y luego en la asamblea se escoge lo que es mejor. No es como con los políticos (política no indígena) que dicen que están por el pueblo y todo pero el pueblo nunca ve nada, nunca hace nada porque ellos todo lo deciden a favor de ellos. En la asamblea no, en la asamblea uno de verdad siente que está eligiendo y tomando decisiones. [cabildante Marco Pipicano, hombre, 53 años]

Mientras que el gobernador personifica el liderazgo individual (y como tal, es una evocación constante de la tradicional figura del *taita*, el cabildante mayor y sabio que ofrece valioso consejo y que es tratado con todo respeto), la asamblea representa la voz unificada de los cabildantes, el sentimiento general de comunidad que es fundamental para el sostenimiento de la organización. La asamblea es, en palabras oficiales consignadas en documentos del CYP, “el alma colectiva de los pueblos” (CMY 2000:24).

Entendida como instancia con autoridad decisoria, la parte más importante de la asamblea es la sesión de votación. Una vez todas las perspectivas del tema en cuestión han sido presentadas ante los cabildantes, se abre un espacio para aclaraciones y discusión, que en ocasiones puede

ser muy acalorada. El gobernador y en ocasiones el vicegobernador actúan como moderadores. Al final se vota por el método simple de levantar las manos, se cuentan los votos y se aprueba o rechaza la iniciativa.

Todas las decisiones financieras del Cabildo se toman de esta manera, además de otros asuntos como: asociación con agentes externos (e.g. políticos locales, instituciones privadas y públicas), sanciones, aceptación de nuevos miembros, asistencia de personas no indígenas a ciertas actividades del Cabildo (asambleas y comités), y cualquier otra circunstancia donde la comunidad o sus recursos estén involucrados (como trabajo de campo de investigadores).

El caso de una tesorera que tuvo problemas con dinero del Cabildo ilustra la relevancia de la autoridad de la Asamblea en la vida de la comunidad:

Manuel Sevilla: ¿Qué pasó con Rubi Mercedes Paz (antigua tesorera del Cabildo)?

Yolanda Paz (31): Ella era la tesorera y guardaba la plata del Cabildo en un banco en una cuenta a nombre del Cabildo. Una vez hubo una actividad, un festival, y ella no pudo depositar el dinero en la cuenta porque era fin de semana, entonces dejó la plata en la casa. Durante esa semana tuvo una urgencia, algún

problema serio en casa y necesitó plata. Entonces ella cogió de la plata del Cabildo pero siempre con la intención de devolverla. Lo que pasó luego es que la gente empezó a preguntar por la plata de la actividad y ella no pudo pagarla porque estaba sin trabajo en ese tiempo... y al final no pudo juntarla. Hasta allí uno entiende, eso le podría haber pasado a cualquiera. Pero el error, y ella lo reconoce, es que ella no dijo la verdad. En lugar de ir a la asamblea y exponer lo de su necesidad, lo de su urgencia, se inventó un cuento de que la habían atracado en el bus... algunos le creyeron pero otros no y al final le tocó confesar que se había cogido la plata sin permiso

MS: ¿La sancionaron por esto?

YP: Si, le prohibieron asistir a la asamblea por seis meses y le prohibieron votar.

MS: ¿Qué pasó al final con la plata?

YP: Ella se comprometió a devolverla; en la familia le colaboraron y la deuda ya se pagó

MS: Cuando terminen los seis meses ¿ella puede volver al Cabildo?

YP: Si. Es que ella no ha sido expulsada del Cabildo, sólo fue una sanción temporal.

MS: ¿Quién tomó la decisión de la sanción?

YP: La asamblea

MS: ¿Pero hubo alguien en particular, alguien que uno pueda decir “fulano decidió”?

YP: No. El gobernador tocó el tema y la gente de la directiva y otros cabildantes opinaron, pero al final la decisión fue de la asamblea y Rubi tuvo que aceptarla.

Así como ocurre con las decisiones del gobernador, la mayoría de cabildantes acatan la última palabra de la Asamblea. De hecho, el mismo gobernador lo hace y se rige por esos principios para resolver asuntos cotidianos que no necesitan ser llevados a la reunión (aprobación de constancias de salud, horarios para atender agentes externos, compras menores de material de oficina, etc.).

Conclusión

A partir de la Constitución de 1991 y en medio de circunstancias externas e internas aquí discutidas, el estado colombiano dio un viraje y adoptó, al igual que muchos países de Latinoamérica, el modelo multicultural. Sin embargo, el paso de un discurso oficial de respeto de la diversidad cultural al diseño e implementación de una verdadera política de inclusión de concepciones distintas de sociedad ha sido problemático.

En lo que respecta a los numerosos grupos de indígenas asentados en las ciudades colombianas, hay dos grandes dificultades aun por superar. La primera es la existencia de un sistema de avales que privilegia los marcadores externos de diversidad cultural. Esto es problemático porque, por una parte, termina reforzando una concepción esencialista y estática de la identidad indígena, y además porque existe una evidente desigualdad entre la celebración –en ocasiones exagerada– de estos rasgos externos y la falta de atención a otros aspectos menos pintorescos pero más apremiantes (e.g. escasa atención médica adecuada, falta de capacitación para el desempeño laboral, condiciones de pobreza y desempleo). Dicha política pareciera responder a una estrategia estatal comentada por Agudelo en su análisis de los procesos de exclusión de poblaciones negras en el país: “El reconocimiento público de las identidades puede ser un mecanismo para neutralizar que estas se expresen” (2005:236).¹⁴ Al privilegiar rasgos estereotípicos inspirados en la idealización de un pasado rural (que, dicho sea de paso, tampoco coincide con la realidad actual de muchas comunidades indígenas rurales), el actual sistema de avales también es problemático puesto que restringe las posibilidades del reconocimiento de

¹⁴ Fleras y Elliot (1992) y Jackson y Warren (2005) también se han manifestado al respecto.

una comunidad indígena urbana, a menos que esta se presente a sí misma en términos similares.

La segunda dificultad tiene que ver con la falta de mecanismos de articulación con el estado que den cabida tanto a la macro-diversidad (reconocer la diversidad entre grupos) como a la micro-diversidad (reconocer la diversidad al interior de los grupos) (Laurent 2005:465). El actual sistema de avales basado en marcadores explícitos evidencia esta limitación en tanto que termina poniendo en pugna a las distintas comunidades en torno a pretendidos niveles de legitimidad para poder acceder a escasos recursos oficiales. Conviene aclarar que esto ocurre a instancias de distintas organizaciones indígenas con una enorme base de población rural (CRIC y CMY), cuya actitud dubitativa ante la legitimidad de las comunidades urbanas termina reforzando la posición oficial.

A través de la descripción de algunos aspectos de la vida cotidiana de los Yanaconas en Popayán que ellos mismos conciben como rasgo de su identidad colectiva (en el sentido de rasgos ocultos propuesto por Karen Blu), el presente artículo señala la debilidad del actual sistema de avales. El argumento central es que, dado que son reconocidos por las comunidades mismas, los marcadores ocultos (*elaborating symbols*) los marcadores explícitos (*summarising symbols*) deberían tener igual validez como

indicios de pertenencia a una comunidad indígena.

En el caso de los Yanaconas, dos de estos rasgos ocultos son el alto valor otorgado al trabajo solidario y la propiedad colectiva, y el respeto por las autoridades indígenas manifestadas en la figura del gobernador del cabildo y la asamblea. Ambos están profundamente arraigados y pueden observarse en distintas actividades cotidianas dentro de la vida urbana.

Existen varias razones para privilegiar los rasgos ocultos de identidad sobre los rasgos explícitos (o al menos para equiparlos en importancia) como criterio para el reconocimiento por parte del estado. Por una parte, el énfasis se pone en valores y nociones del mundo que son guía de acción y no en las acciones en sí, estas últimas necesariamente cambiantes de acuerdo con el contexto (en últimas, de eso se tratan los procesos de adaptación humana). De esta forma se superan las visiones estereotípicas que conciben los contenidos culturales de una comunidad como algo estático y se abre la posibilidad de considerar prácticas y manifestaciones que, aunque distintas a las “tradicionales” (i.e. sin cambio alguno), reflejan valores comunes muy arraigados. Esto se evidencia, por ejemplo, en las prácticas de trabajo solidario entre los Yanaconas de Popayán: lo importante no es si trabajan en la construcción

de un camino, a la usanza de los resguardos, sino la disposición de emprender un trabajo colectivo bajo el modelo de retribución comunitaria, así sea techando una casa a 20 minutos del centro de la ciudad o vendiendo vales para comprar aguardiente en una discoteca con música de moda.

La segunda razón es más pragmática. Si lo que prima es establecer criterios de autenticidad para evitar suplantaciones al momento de asignar fondos a comunidades indígenas (como sugiere el decreto citado arriba), un mecanismo basado en la presencia de rasgos observables es débil en tanto que muchos elementos de estos inventarios culturales pueden ser escenificados a través de estrategias que van desde la utilización de discursos reivindicativos hasta la adopción para ciertas ocasiones de atuendos y accesorios que reiteran la imagen estereotipada del indígena.¹⁵ En contraste, es mucho más difícil de escenificar el compromiso solidario manifestado en jornadas de trabajo los sábados por la mañana a lo largo de un año, o el respeto por la autoridad indígena que implica aceptar la injerencia externa en aspectos tan privados como la crianza de los hijos o la vida marital.

En ambos casos, se abre una puerta para las comunidades indígenas

urbanas que, hasta la fecha, han sido sometidas a un vergonzoso proceso de negación por parte de distintos actores que se declaran respetuosos de la diversidad cultural, incluyendo varias organizaciones indígenas. En este sentido son elocuentes las palabras de un experimentado cabildante quien en una entrevista en 2003 decía con sorna que “la ruana no hace al indio”. El caso de los Yanaconas de Popayán demuestra que es momento de pensar menos en la ruana y más en quien la lleva puesta.

Sin embargo, la discusión no debería limitarse a establecer cuál es el mejor sistema de avales, sino que debería orientarse al replanteamiento de la idea misma de que tenga que haber un proceso de certificación de autenticidad para tener acceso a recursos por parte del estado. Este debate, central para las ciencias sociales contemporáneas, debe reconocer también la problemática que supone la proliferación de grupos solicitando el estatus de indígenas que se dio luego de la reforma constitucional del 91 y que se concreta en casos comprobados de personas no indígenas haciendo uso de los beneficios para indígenas.

El reto para los estudiosos de la situación indígena en Colombia es desarrollar elementos para entender que las actuales condiciones del

¹⁵ En un interesante artículo sobre los indígenas Kayapó brasileiros, Beth Conklin (1997) muestra la relevancia de este tipo de estrategias de auto-esencialización en los actuales procesos de relación interétnica.

debate sobre el reconocimiento de la diversidad (quizás el principal rasgo del modelo multicultural) en el país:: lo importante en el panorama político de las actuales relaciones estado-indígenas dejó de ser la declaración de respeto a la diferencia cultural -de por sí un logro que ya está consignado en la Constitución-, y pasó a ser la probabilidad real que tienen los distintos actores de establecer las categorías y los mecanismos dentro de las cuales se concibe, e incluso se valida, esa diferencia. Y en este aspecto, el estado sigue manteniendo el control.

Referencias

- Agudelo, Carlos Efrén. 2005. Multiculturalismo en Colombia: Política, inclusión y exclusión de poblaciones negras. Medellín, Instituto de Estudios Políticos y Relaciones Internacionales, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Editorial La Carreta.
- Assies, Willem. 1999. Pueblos indígenas y reforma del Estado en América Latina. In Assies, Willem, Gemma van der Haar, and Andre Hoekema, ed., *El Reto de la Diversidad: Pueblos indígenas y reforma del estado en América Latina*, 21-56. Zamora, El Colegio de Michoacán.
- Blu, Karen. 1980. *The Lumbee Problem: The making of an American Indian people*. University of Nebraska Press.
- Bonfil-Batalla, Guillermo. 1981. *Utopía y revolución: El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina*. Mexico City, Editorial Nueva Imagen.
- Bonilla, Victor Daniel. 1969. *Siervos de Dios y amos de indios*. Bogotá, Editorial La Chispa.
- Burt, Jo-Marie, y Philip Mauceri. 2004. Introduction. In Burt, Jo-Marie, and Philip Mauceri, *Politics in the Andes: Identity, Conflict, Reform*, 1-16. Pittsburg, University of Pittsburg Press.
- Cerulo, Karen A. 1997. Identity Construction: New Issues, New Directions. *Annual Review of Sociology*, 23. (1997), pp. 385-409.
- CMY, Cabildo Mayor Yanacona. 2000. *Reconstruyendo la Casa Yanacona*. Popayán, Cabildo Mayor Yanacona.
- Conklin, Beth. 1997. Body paint, feathers and VCRs: aesthetics and authenticity in Amazonian activism. *American Ethnologist*, 24(4):

- 711-737.
- CYP, Cabildo Yanacona de Popayán. 2003. Censo general de población. Archivos del Cabildo, CYP, Popayán.
- De la Peña, Guillermo. 2005. Social and Cultural Toward Indigenous Peoples: Perspectives from Latin America. *Annual Review of Anthropology*, 34:717-39
- Fleras, Augie y Jean Leonard Elliot. 1992. Multiculturalism in Canada: the challenge of diversity. Scarborough, Nelson Canada.
- Friedemann, Nina S. de. 1975. Niveles contemporáneos de indigenismo en Colombia. En Friede Juan, Nina de Friedemann and Darío Fajardo, eds., *Indigenismo y aniquilamiento de indígenas en Colombia*. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Antropología.
- Gomez Vargas, John Harold. 2002. Legislación indígena colombiana. Bogotá, Fundación Gaia.
- Gros, Christian. 2005. Nacionalizar al indio, etnizar la nación: América Latina frente al multiculturalismo. *Sociedad y Economía*, 9 (octubre 2005): 107-119.
- _____. 2000. Políticas de la etnicidad: Identidad, estado y modernidad. Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- _____. 1997. Indigenismo y etnicidad: El desafío neoliberal. In Uribe, María Victoria and Eduardo Restrepo, eds., *Antropología en la Modernidad*, 15-59. Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología.
- Jackson, Jean y Kay B. Warren. 2005. Indigenous Movements in Latin America, 1992-2004: Controversies, Ironies, New Directions. *Annual Review of Anthropology*, 34:549-73
- Jimeno, Myriam. 1985. El estado, las políticas estatales y los indígenas. En Jimeno, Myriam y Adolfo Triana, eds., *Estado y minorías étnicas en Colombia*. Bogotá, Cuadernos del Jaguar y Fundación para las comunidades Colombianas (Funcol).
- Laurent, Virginie. 2005. Comunidades indígenas, espacios políticos y movilización electoral en Colombia, 1990-1998: Motivaciones, campos de acción e impactos. Bogotá, Instituto Francés de

Estudios Andinos, Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

Mallon, Florencia. 1996. Constructing mestizaje in Latin America: authenticity, marginality, and gender in the claiming of ethnic identities. *Journal of Latin American Anthropology*, 2(1):170-181

Ortner, Sherry. 1973. On key symbols. *American Anthropologist, New Series*, October 75(5):1338-1346

Rappaport, Joanne y Robert V.H. Dover. 1996. The construction of difference by native legislators: Assessing the impact of the Colombian Constitution of 1991. *Journal of Latin American Anthropology*, 1(2):22-45.

Roitman Rosenmann, Marcos. 1996. Formas de estado y democracia multiétnica en América Latina. En González Casanova, Pablo and Marcos Roitman Rosenmann, eds., *Democracia y estado multiétnico en América Latina*. Mexico City, La Jornada Ediciones and Centro de investigaciones interdisciplinarias en ciencias y humanidades, UNAM.

Sevilla, Manuel. 2007a. La música del *país vallenato*: Acuerdos y

divergencias en torno a los símbolos musicales de identidad. Ponencia presentada en Cátedra UNESCO, Pontificia Universidad Javeriana Bogotá.

_____. 2007b. "Indígenas urbanos y las políticas del reconocimiento dentro del contexto colombiano". *Perspectivas Internacionales*, enero-junio, 3(1):7-24.

_____. 2006. Indios pero no tanto: Indians but not quite Indians: Indigenous identity among the Yanaconas of Popayan (Colombia). Tesis doctoral, Department of Anthropology, University of Toronto. Toronto, Canadá.

Spitulnik, Debra. 1993. Anthropology and Mass Media. *Annual Review of Anthropology*, 22:293-315.

Stutzman, R. 1981. El Mestizaje: an allinclusive ideology of exclusion. In N, E. Whitten Jr. ed., *Cultural Transformations and Ethnicity in Modern Ecuador*, 45-93. New York, Harper & Row.

Ulloa, Astrid. 2005. The ecological native: indigenous peoples' movements and eco-governmentality in Colombia. London, Routledge.

- Van Cott, Donna Lee. 2002. Constitutional Reform in the Andes: Redefining Indigenous-State Relations. In Sieder, Rachel, ed., *Multiculturalism in Latin America: Indigenous Rights, Diversity and Democracy*, 45-73. Houndmills, Institute of Latin American Studies series.
- _____. 2000b. The Friendly Liquidation of the Past: The Politics of Diversity in Latin America. Pittsburgh, University of Pittsburgh Press
- _____. 1994. Indigenous Peoples and Democracy: Issues for Policymakers. In Van Cott, Donna Lee, ed., *Indigenous Peoples and Democracy in Latin America*, 1-28. New York, The Interamerican Dialogue.
- Wade, Peter. 2006. Etnicidad, multiculturalismo y políticas sociales en Latinoamérica: Poblaciones afrolatinas (e indígenas). *Tabula Rasa*, enero-junio 2006, 4:59-81.
- Williams, Brackette F. 1989. A class act: Anthropology and Race to Nation Across Ethnic Terrain. *Annual Review of Anthorpology*. 18:401-44.
- Yashar, Deborah. 1999. Democracy, indigenous movements, and the postliberal challenge in Latin America. In *World Politics* 52(1) Oct. 1999: 76-104.
- _____. 1998. C o n t e s t i n g citizenship. Indigenous movements and democracy in Latin America. In *Comparative Politics* 31(1) Oct: 23-42.